R O C Z N I K I   F I L O Z O F I C Z N E
Tom XXXVII-XXXVIII, zeszyt 1 – 1989-1990

STANISŁAW WIELGUS
Lublin

TEORIA CZŁOWIEKA W DZIEŁACH KRAKOWSKICH TEOLOGÓW Z DRUGIEJ POŁOWY XV WIEKU

W dotychczasowych badaniach nad filozofią człowieka, prezentowaną przez średniowiecznych mistrzów krakowskich, koncentrowano się niemal wyłącznie na filozoficznej literaturze powstałej w ramach „artes liberales" Uniwersytetu Krakowskiego. Nie badano pod tym kątem źródeł powstałych na krakowskim Wydziale Teologicznym, do których należą zwłaszcza komentarze do *Sentencji* Piotra Lombarda oraz komentarze biblijne. Trzeba pamiętać, że również one zawierają duży ładunek myśli filozoficznej, w tym także dotyczącej problematyki człowieka. Jak dotąd nie powstało żadne opracowanie źródeł teologicznych w tym aspekcie, chociaż niektóre z tych źródeł zostały już wydane i w jakimś zakresie przebadane. Wydaje się, że dla syntetycznego ujęcia filozofii człowieka uprawianej w Krakowie w XV w. konieczne jest uwzględnienie także tych źródeł, tym bardziej, że ranga ich jest wyjątkowo wysoka. O ile bowiem komentarze do dzieł Arystotelesa pisane były przeważnie przez profesorów wydziału folozoficznego, a więc przez początkujących dopiero uczonych, to dzieła teologiczne generalnie biorąc stanowiły efekt pracy umysłów dojrzalszych. Ich znaczenie dla kształtowania światopoglądu duchowieństwa, a przez nie szerszych warstw społecznych, było nieporównywalnie większe niż znaczenie literatury ściśle filozoficznej. W prezentowanym tu krótkim studium skoncentrowano się na dwóch największych krakowskich komentarzach biblijnych z 2. poł. XV w., które zasługują na szczególną uwagę badacza średniowiecznej antropologii filozoficznej. Pierwszym z nich jest komentarz do Ewangelii św. Jana autorstwa Macieja z Łabiszyna (*circa* 1400-1452/1456), a drugim – komentarz do Genesis Stanisława z Zawady (zm. 1491).

Komentarz Macieja z Łabiszyna, zatytułowany *Collecta super Evangelium secundum Ioannem*, powstały w latach między 1446 a 1452/1456, składa się z dwóch części: 1) *Pars prima: Super Prologum Io 1, 1-14 – Quis est electus quem praeponam ei. Omnes Christi apostoli* (BJ 1273 f. 1a-537a); 2) *Pars secunda: Super Io 1, 15-8, 12 – Ioannes perhibet testimonium de ipso et cla-*

mat dicens: hic erat quem dixi, qui post me venturus est ante me factus est (BJ 1455 p. 1-907).

Komentarz Macieja z Łabiszyna to dzieło eklektyczne, łączące w sobie poglądy pochodzące z różnych doktryn, jednak nurtem dominującym w nim jest augustynizm, autorem zaś, z którego Maciej najwięcej zaczerpnął, jest Aleksander z Hales, a ściśle *Summa theologica* jemu przypisywana. Porównanie całego olbrzymiego komentarza Macieja z *Summą* Aleksandra pozwoliło na stwierdzenie daleko idącej zależności dzieła Macieja od dzieła Aleksandra[1]. Jest ona widoczna szczególnie w pierwszej części komentarza, zawierającej wykład do Prologu[2]. Zależność części drugiej[3] od *Summy* Aleksandra jest mniejsza. Zakres problematyki zawartej w komentowanych rozdziałach skłonił Macieja do wykorzystania innych także źródeł, zwłaszcza komentarza do Ewangelii św. Jana autorstwa Mikołaja Gorry, a następnie dzieł św. Augustyna, Piotra Lombarda, Pseudo-Walafrida Strabona, św. Bernarda i Izydora z Sewilli. Komentarz Macieja zawiera przede wszystkim treści teologiczne, jednak liczne problemy z tej dziedziny rozwiązuje na kanwie określonych poglądów filozoficznych. W niniejszym artykule starano się wyeksponować i zinterpretować te wypowiedzi Mikołaja, w których prezentował on swoje poglądy na temat struktury ontycznej i działań człowieka.

Maciej z Łabiszyna nie izoluje człowieka ani od świata przyrodzonego, ani nadprzyrodzonego. Traktuje go jako mikrokosmos, w którym dusza, będąca obrazem i podobieństwem Boga, należy do świata wyższego, zaś ciało do świata niższego[4]. Powołując się na Idziego Rzymianina stwierdza, że człowieka łączy coś z wszelkimi rodzajami bytów, a więc poznanie – z aniołami, odczuwanie – ze zwierzętami, życie – z roślinami, a istnienie – z bytami nieożywionymi[5]. Mimo związków z różnego rodzaju bytami naturalnymi człowiek jest od nich nieporównanie doskonalszy, co widać najpierw w tym, że oprócz życia wegetatywnego i zmysłowego posiada także życie intelektualne i możliwość dokonywania wolnego wyboru[6]. Poza rozumnością i wolną wolą góruje nad innymi zwierzętami ziemskimi, morskimi i powietrznymi tym także, że jedynie on ma wyprostowaną postawę i że jedynie jego oblicze (w którym odbija się mądrość) skierowane jest ku niebu. Człowiek przewyższa przy tym wszystkie

---

[1] Por. S. W i e l g u s. *Związki komentarza Macieja z Łabiszyna do Ewangelii św. Jana z „Sumą teologiczną” Aleksandra z Hales*. „Acta Mediaevalia” 1983 t. 4 s. 60-62; t e n ż e. *Średniowieczna łacińskojęzyczna biblistyka polska*. Lublin 1992 s. 94-99.

[2] Ms BJ (Kraków, Biblioteka Jagiellońska) 1273.

[3] Ms BJ 1455.

[4] Ms BJ 1273 f. 126rb.

[5] Tamże f. 231vb; f. 111rb.

[6] Tamże f. 80rb-va; f. 208ra.

stworzenia ziemskie następującymi cechami: bogactwem uczuć, jako że jedynie on jest z natury istotą przyjacielską; nieporównywalnym w stosunku do nich pięknem, jako istota „rozkoszna ku wejrzeniu"; a na koniec szlachetną kondycją, bo jedynie on jest przeznaczony do życia doskonałego[7].

W strukturze ontycznej człowieka wyodrębnia Maciej trzy zasadnicze elementy, a mianowicie: duszę, ciało oraz – z ich związku wynikające – człowieczeństwo[8]. Tak więc człowiek jest złożeniem z duszy ludzkiej i ciała[9]. Nie ma prawdziwego ciała ludzkiego bez rozumnej duszy ludzkiej[10]. W konsekwencji człowiek składa się więc z podwójnej natury: cielesnej i duchowej, inaczej mówiąc – zmysłowej i intelektualnej[11]. Forma ludzka wchodząc w materię tworzy gatunek człowieka[12].

Ustosunkowując się do znanych sobie koncepcji człowieka, Maciej polemizuje z poglądem Orygenesa, który twierdził, że dusze ludzkie są upadłymi aniołami pokutującymi w ludzkich ciałach[13]. Odrzuca także, jako całkowicie błędny, pogląd epikurejczyków, którzy ograniczając fenomen człowieka do czysto naturalnej rzeczywistości, utożsamiali zmysły z intelektem, a władzę myślenia ulokowali jako w podmiocie w ludzkim ciele[14]. Nie zgadza się też z wizją człowieka prezentowaną przez Platona i św. Augustyna w tym miejscu, gdzie twierdzili, że człowiek pojęty jako universale ma prawdziwsze istnienie niż człowiek pojęty jako individuum związane z określoną materią. Chociaż istnienie powszechnika wydaje się być prawdziwsze – stwierdza Maciej – ponieważ jest to istnienie nie stworzone, bytujące w świecie idei (według Platona) lub w umyśle Bożym (według św. Augustyna), to należy jednak pamiętać, że do rzeczywistego istnienia człowieka należy jego byt materialny. Człowiek jako idea w umyśle Bożym, ma tylko byt potencjalny, byt aktualny natomiast realizuje się dopiero przez zaistnienie ludzkiej duszy w ciele[15]. Prawdziwy człowiek powstaje w ten sposób, że Bóg wlewa rozumną i stworzoną na swoje podobieństwo duszę w uprzednio już zorganizowane ciało[16]. Natura cielesna jest w człowieku elementem ze świata przyrodzonego, natura intelektualna

[7] Tamże f. 108vb.
[8] Tamże f. 228rb.
[9] Tamże f. 211vb.
[10] Tamże f. 198va.
[11] Tamże f. 123rb; 138rb.
[12] Tamże f. 213ra.
[13] Tamże f. 109va.
[14] Tamże f. 79ra; 81rb.
[15] Tamże f. 75vb-76ra.
[16] Tamże f. 196rb.

natomiast pochodzi z zewnątrz, od Boga; jest przez Boga stworzona i do Niego wraca po śmierci ciała[17]. Fakt istnienia w człowieku duszy rozumnej nie jest sprawą wiary. Jest to fakt, który można racjonalnie udowodnić, tak jak dowodzi się istnienie Boga. Podobnie jak z faktu zaobserwowanego ruchu i z celowego urządzenia świata dochodzimy do wniosku, że istnieje pierwszy motor i stwórca świata – powiada Maciej – tak samo z faktu ruchu ciała ludzkiego i racjonalnego zachowania się człowieka dochodzimy do wniosku, że istnieje w nim dusza będąca sprawcą owego ruchu i rozumnych działań[18]. Samą duszę Maciej z Łabiszyna definiował po arystotelesowsku, nazywając ją entelecheją ciała organicznego, fizycznego, mającego życie w możności[19]. Godność ludzkiej duszy jest ogromna. Co do swej duchowej natury, zdaniem Macieja, może być ona nazwana „rodzoną siostrą aniołów", jest przecież stworzona przez tego samego Ojca[20]. I tak jak Bóg jest wszędzie sam w sobie, również i dusza ludzka jest w całym ciele wszędzie sama w sobie[21]. Jednym z zasadniczych zadań duszy jest doskonalenie ciała[22]. To dzięki niej ciało uzyskuje właściwą sobie postać. Po odejściu duszy z ciała nie można go już nazywać „ciało ludzkie", chyba że tylko w przenośni. Dusza ludzka jest jedynym bytem duchowym, który może się połączyć z ciałem jako jego forma. Ani Bóg, ani anioł nie łączą się z materią, ponieważ ze swej natury są od niej oddzielone[23]. Dusza ludzka nie łączy się jednak z dowolnym ciałem, lecz z ciałem ściśle określonym. Wyklucza to naturalnie możliwość kołowrotu wcieleń. Ciało wraz ze swoimi częściami jest właściwym narzędziem dla określonej duszy, nie zaś narzędziem zewnętrznym. Podobnie jak określona ręka jest właściwym dla określonego człowieka narzędziem, w odróżnieniu np. od motyki, która jest narzędziem zewnętrznym, którym mogą się posługiwać różni ludzie[24]. Ciało ludzkie stanowi właściwą materię człowieka. Jest to materia odpowiednio już zorganizowana i ukształtowana, będąca z kolei formą dla czterech elementów, z których się składa[25]. Natura ciała jest licha, skażona i zepsuta. I jak błoto, liche ze swej natury i nieczyste, zanieczyszcza wszystko z czym się zetknie, tak też i ciało ludzkie łącząc się

[17] Tamże f. 123rb; 126va.
[18] Tamże f. 120va.
[19] Tamże f. 218ra.
[20] Tamże f. 231rb-va.
[21] Tamże f. 106vb.
[22] Tamże f. 104rb.
[23] Tamże f. 198rb.
[24] Tamże f. 216va.
[25] Tamże f. 206va; f. 218ra.

z duszą zanieczyszcza ją, niszczy i skłania do grzechów[26]. Jest ono jakby ścianą oddzielającą nas od właściwego poznania Boga[27]. Dusza jest duchem i życiem, a ciało błotem i prochem – powiada Maciej[28]. Jako teolog Maciej z Łabiszyna usiłował wskazać na daleko idące, nadprzyrodzone konsekwencje unii duszy z ciałem. Stwierdził więc, że ciało przed połączeniem z duszą nie może przyjąć łaski, ponieważ nie jest w możności do wiecznego i niezniszczalnego życia, a co za tym idzie – również do chwały wiecznej. Dopiero związek z wieczną i niezniszczalną formą, jaką jest dusza rozumna, daje mu tę możliwość[29]. Tymczasem dla duszy skutki tej unii z ciałem są bardzo ujemne. Powołując się na Aleksandra z Hales, Maciej stwierdza, że dusza wlana w ciało ulega skażeniu, podobnie jak skażeniu ulega dobre wino wlane w brudne naczynie. Należy stwierdzić – powiada – że ciało w owym procesie skażenia duszy nie zachowuje się aktywnie. Nie wciska w nią jakiejś określonej zmazy. Skażenie duszy następuje przez sam fakt złączenia się jej z ciałem. Właśnie to złączenie sprawia, że dusza staje się skalana i winna, choć ciało samo w sobie, zanim dusza w nie wstąpiła, nie podlegało winie. Tak więc skażenie duszy następuje nie wskutek zabrudzenia jej grzechem przez ciało; także nie wskutek tego, że sama ona nabyła jakąś skazę, lecz wyłącznie ze względu na fakt jej związku z ciałem[30]. To bardzo platonizujące ujęcie związku ciała z duszą chrześcijanin Maciej musiał jednak nieco złagodzić. Odwołując się do św. Augustyna, wyraził wątpliwość stwierdzając, że skoro związek duszy z ciałem stanowi jej degradację, to jak w takim razie wyjaśnić prawdę wiary chrześcijańskiej, iż również w życiu przyszłym, w życiu chwalebnym, dusze nasze będą połączone z ciałami. Odpowiadając na tak sformułowaną trudność, Maciej stwierdził, że po zmartwychwstaniu ciało ludzkie będzie inne, przemienione, nie podlegające zniszczeniu, nie obciążające duszy, nie będące czymś zwierzęcym, lecz raczej czymś duchowym i całkowicie duszy podporządkowanym[31].

Mimo słabości i lichoty fizycznego ciała dusza go potrzebuje, tak jak każda naturalna forma potrzebuje właściwej sobie materii[32]. Powołując się znowu na Aleksandra z Hales, Maciej stwierdza (nie bez niekonsekwencji w stosunku do tego, co powiedział wyżej), że ścisły związek duszy z ciałem jest dobrem

---

[26] Tamże f. 195ra.
[27] Ms BJ 1455 f. 107ra; Ms BJ 1273 f. 104ra-rb.
[28] Ms BJ 1273 f. 189va.
[29] Tamże f. 104va.
[30] Tamże f. 189vb.
[31] Tamże f. 191va.
[32] Tamże f. 218ra.

dla nich obojga. To, że związek ten jest dobrem dla ciała, nie ulega wątpliwości, bowiem dusza ożywia je, porusza i doskonali. Rodzi się jednak pytanie – powiada Maciej – co dobrego może dać duszy ciało, skoro ją zanieczyszcza i skłania do złego. Otóż, stworzona na obraz Boży dusza ludzka – wyjaśnia nasz autor – posiada w sobie, podobnie jak sam Bóg, wielorakie moce służące do wykonywania rozmaitych działań. Ciało, wyposażone w różne organy, stanowi dla niej nie tylko podmiot, lecz także instrument, za którego pomocą może ona realizować swoje funkcje i możliwości[33]. Ciało w człowieku jest elementem doskonalonym, zaś dusza elementem doskonalącym i tylko dzięki ciału dusza jest w stanie zrealizować właściwą jej naturze funkcję doskonalenia[34]. W tym względzie zatem ciało jest niezbędne.

Podobnie jak wielu myślicieli z tej epoki, również i Maciej stanął przed problemem, jak wyjaśnić charakter owego związku tych tak bardzo odrębnych od siebie rzeczywistości – materii i ducha. Materii, która zmierza do dołu, do ziemi, i ducha, który pnie się w górę, do Boga, w którym jedynie znaleźć może ukojenie[35]. Problem powyższy usiłował w swoim czasie rozwiązać św. Augustyn. Maciej nawiązał do tego rozwiązania, ale tylko połowicznie. O ile bowiem św. Augustyn porównał związek duszy z ciałem do związku jeźdźca z koniem, to Maciej uznał, że nie jest to związek aż tak bardzo przypadkowy i że nie można go też porównać do związku, jaki ma miejsce np. między człowiekiem i szatą, w którą jest on ubrany[36]. Istoty owego związku nie był jednak w stanie wyjaśnić, stąd powtórzył bezradnie za św. Augustynem, że unia duszy z ciałem musi być czymś całkiem przedziwnym, a nawet cudownym, skoro tworzą ją tak obce sobie rzeczywistości[37].

Przyjęta przez Macieja z Łabiszyna augustyńska (o proweniencji platońskiej przecież) wizja człowieka, jako akcydentalnego w gruncie rzeczy związku obcych sobie substancji, musiała napotkać na trudną tu do rozwiązania kwestię: co stanowi medium łączące te substancje? Powołując się na *Liber de anima et spiritu* św. Augustyna, Maciej powtórzył starą, już w starożytnym Egipcie znaną, a potem przez wieki powtarzaną i rozwijaną teorię o duchach ożywczych, które są najsubtelniejszą materią i miejscem styku duszy z ciałem[38]. Trzymając się cytowanego wyżej augustyńskiego dzieła, Maciej rozróżnił trzy władze duszy, przez które oddziaływuje ona na ciało. Wymienił więc władzę naturalną

[33] Tamże f. 189ra; f. 189va.
[34] Tamże f. 189va.
[35] Ms BJ 1455 f. 114va.
[36] Ms BJ 1273 f. 214va.
[37] Tamże f. 189rb.
[38] Tamże f. 341ra.

(*vis naturalis*), która ma swoje siedlisko w wątrobie; władzę witalną (*vis vitalis*), która działa w sercu; oraz władzę animalną (*vis animalis*), która funkcjonuje w mózgu. Władza naturalna przejawia się w trawieniu i wzroście, władza witalna – w ciągłym ruchu serca, a władza animalna w ruchu całego organizmu oraz w działaniu zmysłów. Stosownie do tego rozróżnienia Maciej wymienił także trojakiego rodzaju duchy ożywcze, które notabene nazwał „wehikułami" władz duszy, a mianowicie tzw. duchy ożywcze naturalne (*spiritus naturales*), witalne (*spiritus vitales*) i animalne (*spiritus animales*).

Relacja działań poszczególnych władz w stosunku do rozumu nie jest – według Macieja – taka sama. Działania władzy naturalnej są niedobrowolne i zupełnie niezależne od decyzji rozumu. Działania władzy animalnej całkowicie podlegają rozumowi i są przez niego zarządzane. Działania władzy witalnej natomiast są częściowo tylko dobrowolne, a częściowo naturalne[39].

Mówiąc o połączeniu duszy rozumnej z ciałem, które ma miejsce w człowieku, Maciej starał się (podobnie jak wielu uczonych przed nim i po nim) ustalić moment, kiedy to następuje. Nie poszedł przy tym za dość rozpowszechnionym w jego epoce poglądem, że dzieje się to około 40. dnia życia ludzkiego płodu, lecz stwierdził, iż następuje to już w chwili poczęcia. Już wtedy bowiem, jego zdaniem, element cielesny jest wystarczająco zorganizowany i przygotowany na przyjęcie duszy[40]. Prawdziwie ludzką, tzn. angażującą zarówno ciało jak i duszę, funkcją człowieka jest – zdaniem Macieja – proces poznawania. Dokonuje się ono za pomocą intelektu i zmysłów. Intelekt jest najwyższym i najdoskonalszym stopniem życia z uwagi na jego zdolność do samorefleksji[41]. Między intelektem a zmysłem zachodzi tego rodzaju różnica, że zmysł ujmuje zewnętrzne przypadłości rzeczy, takie np. jak kolor, zapach czy wielkość, intelekt natomiast wkracza w jej sferę wewnętrzną, ujmuje jej istotę[42]. Proces poznawania człowieka zaczyna się od wrażeń zmysłowych. Z nagromadzonych licznych wrażeń powstaje jedna pamięć. Z licznych pamięci rodzi się jedno doświadczenie. Z wielu doświadczeń wyłania się pojęcie ogólne, które stanowi podstawę wiedzy[43]. Najpierw mamy pojęcie niejasne i niedoskonałe, a potem stopniowo dochodzimy do pojęcia określonego i doskonałego zwanego przez filozofów definicją[44]. Intelekt ludzki, który pochodzi przecież

[39] Tamże f. 344ra-rb.
[40] Tamże f. 217vb; f. 218ra-rb.
[41] Tamże f. 23rb.
[42] Tamże f. 25ra.
[43] Tamże f. 294vb.
[44] Tamże f. 15vb.

z zewnątrz, a nie ze świata ziemskiej natury[45], tak długo nie postrzega istoty rzeczywistości, jak długo złączony jest z elementem zniszczalnym, czyli ciałem. Dzieje się tak dlatego, bo ciało powoduje degradację intelektu, a zmysły stanowią dla niego tak wielkie obciążenie, że uniemożliwiają mu dojście do szczytu kontemplacji. To tłumaczy zjawisko, że dusza ludzka tym wyżej może się wznieść w kontemplowaniu prawdy, im bardziej jest oczyszczona z cech cielesnych i wyzwolona z ziemskich uczuć[46]. Intelekt anioła na przykład, pozbawiony ze swej natury obciążeń cielesnych, jest nieporównywalnie doskonalszy, bowiem w akcie poznawczym nie musi przechodzić od jakiegoś zewnętrznego czynnika, lecz poznaje sam przez się. W Bogu natomiast, który sam jest doskonałym intelektem, poznawanie i istnienie stanowią tożsamość[47]. Człowiek tymczasem, aby zbliżyć się poznawczo do duchowej rzeczywistości, musi uzyskać od Boga oświecenie.

Maciej robi wyraźnie rozróżnienie między wiedzą (*scientia*), intelektem (*intellectus*) i mądrością (*sapientia*). Wiedza jest umiejętnością właściwego rozumowania i wyciągania wniosków, intelekt jest znajomością zasad, mądrość natomiast – znajomością najwyższych przyczyn. Bóg daje nam nadprzyrodzone oświecenie dla poznania tych rzeczy, których ujęcie za pomocą naturalnego rozumu nie jest możliwe[48].

Charakteryzując zwięźle koncepcję człowieka, którą Maciej z Łabiszyna zaprezentował w omawianym komentarzu do Ewangelii św. Jana, należy wyeksponować następujące tezy:

1. Człowiek jest mikrokosmosem odbijającym w sobie wszystkie rodzaje rzeczywistości. Jest miejscem zetknięcia się z sobą materii i ducha, natury i nadnatury.
2. W fenomenie człowieka należy wyodrębnić trzy elementy: duszę, ciało i człowieczeństwo, które wynika z ich połączenia.
3. Człowiek nie jest upadłym demonem wcielającym się w coraz to nowe powłoki cielesne, jak sądził Orygenes.
4. Aktualne i rzeczywiste istnienie posiada jedynie człowiek pojęty jako istniejący w ciele, a nie człowiek pojęty jako powszechnik, bez względu na to, czy istniałby on w świecie idei (Platon), czy też w umyśle Bożym (św. Augustyn).
5. Powstanie człowieka ma miejsce wtedy, gdy Bóg wprowadza stworzoną dla określonego i już zorganizowanego ciała duszę rozumną.

[45] Tamże f. 123ra-rb.
[46] Ms BJ 1455 f. 53rb-va; f. 55rb.
[47] Ms BJ 1273 f. 23ra-va; f. 75ra.
[48] Tamże f. 314vb-315ra; por. f. 123ra-rb.

6. Istnienie duszy jest dowodliwe na drodze rozumowej.

7. Dusza jest (jak u Arystotelesa) entelecheją ciała organicznego, fizycznego, mającego życie w możności.

8. Godność duszy rozumnej jest nieporównywalnie większa niż godność ciała.

9. Ciało ludzkie ma naturę skażoną i zepsutą.

10. Połączenie duszy z ciałem jest akcydentalnym związkiem dwóch obcych sobie substancji. Z jednej strony związek ten degraduje i zanieczyszcza duszę, a doskonali ciało, z drugiej strony jednak dusza ma szansę realizacji tkwiących w niej potencji wyłącznie dzięki swej łączności z ciałem, które jest dla niej narzędziem działania.

11. Medium łączącym w człowieku ciało z duszą stanowią duchy ożywcze.

12. Moment poczęcia człowieka jest jednocześnie momentem wejścia duszy rozumnej w ludzkie ciało.

13. Proces poznawczy rozpoczyna się od wrażeń zmysłowych. Intelekt w procesie abstrakcji tworzy pojęcia ogólne. Poznanie rzeczy nadprzyrodzonych możliwe jest jedynie dzięki Bożemu oświeceniu.

Bardzo ważnym źródłem dla antropologii filozoficznej, rozwijanej w Uniwersytecie Krakowskim w XV w., jest *Commentum super Genesim* Stanisława z Zawady. Jest to dzieło olbrzymich rozmiarów. Pierwsza jego część, zawierająca prolog oraz wykład tekstu Gen. 1, 1-23, znajduje się w rękopisie BJ 1358 p. 1-568, druga natomiast, obejmująca wykład pozostałego tekstu Genesis, zawarta jest w rękopisie BJ 1429 p. 1-635. Komenatarz Stanisława został ukończony w 1468 r. W swojej pierwszej części jest on bardzo zależny od analogicznego komentarza do Genesis Henryka z Hesji. Podobnie jak w dziele Henryka, również w komentarzu Stanisława z Zawady część pierwsza składa się z prologu i wykładu pierwszych pięciu biblijnych dni stworzenia. Obejmuje więc całą historię stworzenia świata, z wyjątkiem stworzenia człowieka. Problematykę szóstego dnia (Gen. 1, 24-31) Henryk, a za nim Stanisław, omawiają w części drugiej swoich komentarzy, łącznie z problematyką pozostałych rozdziałów Księgi Rodzaju, potraktowanych zresztą dość pobieżnie. Sam prolog w dziele Stanisława z Zawady (podobnie zresztą jak w komentarzu Henryka) składa się z trzech części merytorycznie z sobą powiązanych. Czwartą część prologu, która także ma wstępny charakter, Stanisław zamieścił na początku wykładu samego tekstu Genesis. Wszystkie części prologu poświęcone zostały wszechstronnemu uzasadnieniu tezy, że teologia jest nauką przewyższającą filozofię, która – podobnie jak wszystkie inne nauki – winna pełnić wobec niej funkcję służebną. Dowodząc wyższości teologii nad innymi naukami, Stanisław wszedł w bardzo szczegółowe rozważania na temat teologii, filozofii, muzyki, medycyny, astronomii, matematyki, geografii, nauki o ludach pogańskich, alchemii, astrologii oraz na temat pozostałych nauk z zakresu *artes liberales*. Właści-

wy wykład Księgi Rodzaju Stanisław z Zawady rozpoczyna dopiero na 348 stronie pierwszego tomu swego komentarza[49], w którym omawia kolejno pierwsze pięć dni stworzenia. Problematyka tu poruszona jest niezmiernie różnorodna i bogata. Stanisław czerpał ze wszystkich dostępnych mu źródeł, jakie mógł wykorzystać dla wszechstronnego wyjaśnienia biblijnego tekstu. Podjął więc wykład na temat materii, nieba, nicości, zła, ciemności, światła, gwiazd, planet, wód, ziemi, mórz i oceanów, roślin, zwierząt, wyziewów, księżyca, komet, deszczów, słońca, chaosu, wiatrów, przeznaczenia, opatrzności, ziem geograficznych, fortuny, chorób, ruchu zwierząt, racji zarodkowych, sił życiowych itd.

W drugim tomie komentarza[50] znalazł się wykład tekstu Gen. 1, 24 – 50, 26. Stanisław omówił najpierw dzień szósty stworzenia, poświęcając wiele miejsca powołanym w tym dniu do istnienia stworzeniom, a zwłaszcza człowiekowi. Odnośnie do dnia siódmego przytoczył szereg kwestii wyjaśniających obowiązek święcenia dni świętych. Wiele miejsca poświęcił rajowi łącznie z zagadnieniami związanymi z tym tematem, takimi jak: drzewo wiadomości złego i dobrego, grzech pierworodny itd.

Pozostały tekst dzieła obejmuje komentarz do 46 rozdziałów Księgi Rodzaju. Proporcje są więc wyraźnie zachwiane. Na temat pierwszych czterech rozdziałów Genesis Stanisław napisał ok. 650 stron *in folio*, na temat następnych 46 – tylko 150 stron. Jest to zresztą już zupełnie inny komentarz. Pisany pośpiesznie, bez kontekstu erudycyjnego. Autor ograniczył się w nim jedynie do pobieżnego wyjaśnienia tekstu, czerpiąc przy tym obficie z komentarzy Mikołaja z Liry oraz Pawła z Burgos. Z powyższego widać wyraźnie, jakie treści uznał Stanisław z Zawady za szczególnie ważne w Księdze Rodzaju.

Materiał do swojego wielkiego dzieła zaczerpnął nie tylko z komentarza Henryka z Hesji, lecz również z dzieł takich zwłaszcza autorów jak Hugo ze św. Wiktora, Izydor z Sewilli, Bonawentura, Robert Holcot, Papiasz Vocabulista, Tomasz z Akwinu, Mikołaj z Liry, Boecjusz, św. Bazyli, św. Ambroży, św. Hieronim, św. Augustyn, św. Anzelm, Ryszard ze św. Wiktora, Aleksander z Hales, Idzi Rzymianin, Grzegorz z Rimini, Wilhelm z Paryża, Jan z Damaszku, Durandus de S. Porciano.

Zależność dzieła Stanisława od komentarza Henryka z Hesji jest w pierwszym tomie bardzo wyraźna. W tomie drugim Stanisław nie odwołuje się do Henryka ani razu, chociaż i tu przejmuje wypracowaną przez niego interpretację preferującą autorytet św. Augustyna i średniowiecznych teologów z linii augustyńskiej. Wpływ Henryka na dzieło Stanisława z Zawady zaznaczył się szcze-

---

[49] Ms BJ 1358; por. także: W i e l g u s. *Średniowieczna* ... s. 114-124.

[50] Ms BJ 1429.

gólnie wyraźnie w prezentowanej tu doktrynie teologicznej. Co do samego wykładu biblijnego to Stanisław w szerszym niż Henryk zakresie uwzględnił metodologię św. Hieronima i podjął polemikę z Mikołajem z Liry, który krytykował Wulgatę. W problematyce filozoficzno-przyrodniczej poszedł dość wiernie za Henrykiem (korzystającym w swoim komentarzu zwłaszcza z tekstów Bazylego, Ambrożego, Izydora z Sewilli, Jana z Damaszku oraz Chryzostoma), ale wzbogacił swoje dzieło również o inne treści.

Szczególnie oryginalnym i samodzielnym jest zwłaszcza ten fragment komentarza Stanisława, który został poświęcony problematyce człowieka. Fragment ten obejmuje ponad 250 stron[51] *in folio* i zawiera bardzo szczegółowe informacje na temat podobieństwa człowieka do Boga, wyższości człowieka nad zwierzętami, zróżnicowania płci, duszy ludzkiej, jej natury oraz funkcji, nieśmiertelności ciała, racji zarodkowych, anatomii człowieka, chorób, lekarstw na nie, metod leczenia, profilaktyki itp. W dużej części wywody Stanisława na temat człowieka mają charakter traktatu medycznego dość sztucznie wkomponowanego w teologiczne przecież dzieło. Prawdopodobnie Stanisław z Zawady żywo interesował się medycyną i związany był z krakowskim światem lekarskim. Dużo miejsca poświęcił nasz autor także filozoficznej koncepcji człowieka, zwłaszcza tam gdzie komentował tekst Gen. 2, 7: „Formavit Deus hominem de ligno terrae ... "[52] W tak krótkim studium jak to, które prezentujemy, nie było możliwe szczegółowe przedstawienie wywodów Stanisława, zawartych przecież na kilkuset stronach jego komentarza. Z konieczności musimy się ograniczyć do przedstawienia głównych tylko tez sformułowanych przez niego w kolejnych kwestiach. Są one następujące: Dusza ludzka, która jest odrębną od ciała substancją, zawiera w sobie złożenie z formy i materii duchowej[53]. Poza Bogiem nie ma ona żadnej innej przyczyny sprawczej, ani w postaci aniołów, ani też innych inteligencji[54]. Dusza ludzka jest stworzona przez Boga z niczego i osobno dla każdego odrębnego ludzkiego ciała uformowanego z nasienia[55]. Opinia Orygenesa, jakoby dusze ludzkie stworzone zostały kiedyś wraz z aniołami i jakoby wcielały się w coraz to nowe ciała, jest błędna[56]. Fałszywa jest również ta opinia, która mówi, jakoby dusza przekazywana była potomstwu przez rodziców[57]. Człowiek jest złożeniem duszy rozumnej i uformowa-

[51] Tamże p. 103-353.
[52] Tamże p. 62 et sqq.
[53] Tamże p. 103.
[54] Tamże p. 104.
[55] Tamże p. 104; p. 106.
[56] Tamże p. 104.
[57] Tamże p. 105; p. 106.

nego już uprzednio ciała[58]. W człowieku istnieje tylko jedna dusza substancjalna, która posiada władzę rozumną, zmysłową i wegetatywną[59]. Na wątpliwość, że w ludzkim embrionie, przed wejściem weń duszy rozumnej, musi być już jakaś substancja, dzięki której on żyje i czuje, Stanisław odpowiada, iż owa substancja nie działa na sposób czynnika sprawczego, lecz czynnika przygotowawczego w stosunku do ciała, które ma się połączyć z duszą rozumną. Przed wejściem duszy rozumnej nie można jeszcze powiedzieć o embrionie, że jest człowiekiem[60]. Dusza zmysłowa w zwierzęciu jest zniszczalna, bowiem ze swej natury przyporządkowana jest tylko ciału. W człowieku władza zmysłowa przyporządkowana jest duszy. Pozostając w służbie duszy intelektualnej, władza ta również jest nieśmiertelna i razem z nią będzie po śmierci ciała uwielbiona lub ukarana[61]. W porządku stworzeń dusza rozumna zajmuje miejsce, co do swojej godności i doskonałości, bezpośrednio po aniołach, a przed duszą zmysłową, po której idzie dusza wegetatywna, a następnie substancja cielesna[62]. Związek duszy rozumnej z ciałem jest czymś specyficznym. Te byty, które posiadają byt samodzielny i kompletny w swoim rodzaju, nie mają możliwości złączenia się w coś jednego. Tymczasem i dusza rozumna, i ciało ludzkie są bytami samodzielnymi i kompletnymi w swoich rodzajach. Ciało w rodzaju bytów cielesnych, a dusza rozumna w rodzaju bytów niecielesnych. Stąd też wydaje się, że nie mają one możliwości złączenia się w jedną substancję[63]. Augustyńska teoria, w myśl której medium między duszą i ciałem stanowią duchy ożywcze, nie jest słuszna. Duchy ożywcze istnieją, ale tylko w samym ciele, gdzie spełniają takie funkcje, jakie w duszy spełniają władze: witalna, naturalna i animalna. Dusza łączy się z ciałem bez pośrednika, na takiej zasadzie jak forma z materią, między którymi nie ma przecież miejsca na coś trzeciego. Dusza jest doskonałością ciała, jest jego formą. Ciało ludzkie potrzebuje duszy, i to nie tylko po to, by mogło się poruszać, lecz również po to, by mogło partycypować w jej istnieniu[64]. Istnieją różne sposoby łączenia się bytów z sobą. Związek ciała ludzkiego z rozumną duszą jest związkiem na sposób unii formy z materią. Trzeba jednak pamiętać, że istnieją trzy formy, a mianowicie: forma materialna, która aktualizuje w sposób bezwzględny całą materię i każdą jej część, np. forma metalu, minerału itp.; forma naturalna,

[58] Tamże p. 105.
[59] Tamże p. 105.
[60] Tamże.
[61] Tamże p. 106.
[62] Tamże p. 107.
[63] Tamże p. 108.
[64] Tamże p. 108; p. 109.

która aktualizuje całość i jej części, ale nie w sposób bezwzględny, jak np. dusza zmysłowa w zwierzęciu, a wegetatywna w roślinie; forma racjonalna, która aktualizuje całość, ale nie poszczególne części tej całości. Tak więc człowiekiem nazywamy jego całość, a nie którąkolwiek z jego części. Nawet o intelekcie ludzkim nie możemy powiedzieć, że jest człowiekiem. W konsekwencji dusza rozumna nie jest aktem żadnej poszczególnej części człowieka. Istnieje ona w całym człowieku, a nie w którymś z jego organów czy w którejś z jego części[65]. Dusza jest tożsama ze swoimi władzami. Tak jak stwierdził św. Augustyn w swoim dziele *De anima et spiritu*, dusza nazywana jest, zależnie od różnych swoich funkcji, rozmaitymi imionami. Jako czynnik sprawiający życie zwie się ją duszą, jako coś dzięki czemu człowiek czuje – zmysłami, duchem – kiedy myśli, umysłem – kiedy tworzy pojęcia, rozumem – kiedy dokonuje operacji rozróżniania, pamięcią – kiedy sobie przypomina, wolą – kiedy czegoś chce. Wszystkie te władze nie różnią się substancjalnie, lecz tylko co do nazwy, ponieważ wszystkie one są czymś jednym. Z tego wynika, że dusza i jej władze utożsamiają się[66]. Ciało, z którym się łączy dusza rozumna, jest stworzone przez Boga. Z tego powodu jest ze swej natury piękne i dobre[67]. Godność i wartość ciała płynie zarówno od jego stwórcy – Boga, jak również od strony posiadanych przez nie szczególnych dyspozycji, których nie mają inne byty cielesne. Przejawem wyjątkowej doskonałości ciała ludzkiego jest już jego wyprostowana postawa[68]. Nawet w porównaniu z eterem, tj. materią niebieską, ciało ludzkie jest czymś doskonalszym[69], stąd też właściwym dla niego miejscem jest niebo[70]. Teorie, w myśl których inteligencje bądź jakakolwiek natura, byłyby w stanie ukształtować ciało ludzkie, należy odrzucić jako z gruntu fałszywe[71]. Ciało pierwszego człowieka Bóg ukształtował z czterech elementów. Dusza ludzka została złączona z takim ciałem po to, by je udoskonalić, by dzięki pośrednictwu zmysłów mogło ono brać udział w procesie poznawczym[72]. Istnieje swojego rodzaju podobieństwo duszy do Boga. Tak jak Bóg rządzi światem i obecny jest w każdej jego części, tak samo dusza rządzi ciałem i cała jest obecna we wszystkich jego częściach. Dusza oddziałuje na ciało poprzez trzy siły: naturalną (*virtus naturalis*), której siedlisko znajduje

[65] Tamże p. 110; p. 111.
[66] Tamże p. 112.
[67] Tamże p. 115.
[68] Tamże p. 149.
[69] Tamże p. 155.
[70] Tamże p. 156.
[71] Tamże p. 118; 122; 123.
[72] Tamże p. 131.

się w wątrobie, a której funkcjami są rodzenie, odżywianie, wzrost i ochrona ciała przed zniszczeniem[73]; witalną (*virtus vitalis*), która mieszka w sercu i której działanie przejawia się w życiu zmysłowym człowieka, w ruchu jego serca i płuc, a także w biciu pulsu i w oddechu[74]; animalną (*virtus animalis*), która ulokowana została w mózgu i która sprawia dobrowolny ruch organizmu, a poza tym przejawia swoje działanie poprzez zmysł wspólny, wyobraźnię i zmysły; siła ta realizuje swoje funkcje za pomocą duchów ożywczych[75]. Dusza ludzka posiada następujące władze: zmysły, wyobraźnię, pamięć, rozum, intelekt i inteligencję[76]. Władze te biorą udział w procesie poznania, w którym należy wyodrębnić kolejne stopnie im odpowiadające[77].

Przedstawione wyżej wypowiedzi Stanisława z Zawady pozwalają stwierdzić, że w teorii człowieka przyjmował on następujące tezy: Człowiek jest złożeniem dwóch odrębnych substancji – ciała i duszy. Dusza rozumna jest substancją niecielesną i niezależną w swoim istnieniu od ciała. Ciało zbudowane jest z czterech elementów. Zarówno ciało, jak i dusza, jako odrębne substancje, złożone są z materii i formy. Dusza łączy się z ciałem już uformowanym. Zachodzi to na pewnym etapie rozwoju embrionu, a nie w momencie poczęcia. Ciało ludzkie, rozwijające się według stoicko-augustyńskiej teorii o racjach zarodkowych, jest dobre i piękne. Jego godność jest większa niż godność materii niebieskiej ze względu na powiązanie z duszą. Właściwym dla ludzkiego ciała miejscem jest niebo. Nie tylko ciało, lecz również dusza składa się z materii i formy; tak zresztą jak wszystkie byty poza Bogiem.

Byty duchowe, do których dusza ludzka należy, składają się z formy i tzw. materii duchowej (tak jak to ujmował za Awicebronem Aleksander z Hales). Dusza ludzka została stworzona przez Boga z niczego, oddzielnie dla każdego człowieka. Jej obecność w ciele zapewnia jedność i łączność elementów w jego skład wchodzących, stąd dusza jest doskonałością ciała i źródłem jego ruchu. Dusza i ciało łączą się w człowieku w jedną naturę, tak jak forma i materia, jak motor i to, co on porusza, jak doskonałość i element doskonalony. Medium łączącym ciało z duszą są władze. Dusza dysponuje władzą wegetatywną, zmysłową i rozumną. Są one z nią tożsame. Proces poznania zaczyna się od wrażeń zmysłowych przez wyobraźnię, pamięć, rozum, intelekt aż do inteligencji, której przedmiotem jest Boża rzeczywistość. Na tym ostatnim etapie poznania niezbędna jest Boża iluminacja.

[73] Tamże p. 198.
[74] Tamże p. 198.
[75] Tamże p. 198.
[76] Tamże p. 114.
[77] Tamże p. 200.

Omówione w niniejszym studium poglądy Macieja z Łabiszyna i Stanisława z Zawady pozwalają na sformułowanie wniosku, że teologowie polscy nauczający na Uniwersytecie Krakowskim w 2. poł. XV w. opowiedzieli się za augustyńską teorią człowieka i że właśnie tę teorię rozpowszechniano wówczas w nauczaniu kościelnym. Mimo akceptacji przez Kościół tomizmu, który tak silnie akcentował psychofizyczną jedność człowieka, augustyńskie widzenie ludzkiej istoty – jako związku akcydentalnego dwóch obcych sobie rzeczywistości, funkcjonowało przez wieki w mentalności wiernych. Wiązało się to z faktem, że teologowie i duszpasterze preferowali augustyńską wizję człowieka, gdyż sądzili, iż broni ona skuteczniej niż tomizm atakowaną przez niektórych myślicieli z tamtej epoki, a podstawową dla chrześcijan prawdę wiary o nieśmiertelności duszy. Porównanie wypowiedzi Macieja z Łabiszyna i Stanisława z Zawady na temat człowieka pozwala na jeszcze jedno uogólnienie. O ile Maciej trzyma się dość wiernie poglądów antropologicznych zawartych w dziełach św. Augustyna, mimo że cytuje wiele innych autorytetów i mimo że swój komentarz oparł w dużej mierze na *Summie* Aleksandra z Hales, to Stanisław z Zawady głosi raczej filozoficzną antropologię prezentowaną przez augustynistów XIII-wiecznych, takich jak Aleksander z Hales i Bonawentura, łączących myśl św. Augustyna z poglądami zwłaszcza Arystotelesa, ale również Awicenny i Awicebrona. W przedstawionym wyżej artykule ograniczono się do relacji z badań prowadzonych nad ważniejszymi polskimi komentarzami biblijnymi z tej epoki. Wydaje się, że pożyteczne będzie przebadanie pod tym kątem innych jeszcze źródeł teologicznych, zwłaszcza komentarzy do *Sentencji*, a nawet kazań. Jest możliwe, że źródła te, nie wydane jeszcze, a wymagające specjalnego i wnikliwego opracowania, pozwolą na nowe ustalenia, ważne dla historii średniowiecznej antropologii filozoficznej w Polsce.

DIE THEORIE DES MENSCHEN IN DEN WERKEN KRAKAUER THEOLOGEN AUS DER ZWEITEN HÄLFTE DES 15. JAHRHUNDERTS

Zusammenfassung

Für eine synthetische Erfassung der Philosophie des Menschen, wie sie im Krakau des 15. Jahrhunderts betrieben wurde, mag nicht nur die Berücksichtigung der philosophischen, sondern auch der theologischen Quellen notwendig sein, dies um so mehr, als deren Rang außerordentlich hoch ist. In der hier vorgestellten Studie will ich mich auf die beiden größten Krakauer Bibelkommentare aus der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts konzentrieren, die die besondere Aufmerksamkeit der Erforscher mittelalterlicher philosophischer Antropologie verdienen. Der eine ist der Kommentar zum Evangelium des hl. Johannes von Maciej von Łabiszyn (etwa 1400-1452/1456) und der andere der Kommentar zur Genesis von Stanisław von Zawada († 1491). Der Kommentar des Maciej von Łabiszyn ist ein eklektisches Werk, das in sich Ansichten aus verschiedenen Lehren vereinigt, doch bleibt die vorherrschende Strömung in ihm der Augustinismus, und der Autor, aus dem Maciej am meisten schöpfe, ist Alexander von Hales, genauer: die ihm zugeschriebene „Summa universae theologiae". Zur Charakteristik des Menschenbildes, das Maciej von Łabiszyn in seinem Kommentar darstellt, sind folgende Thesen hervorzuheben: Der Mensch ist ein Mikrokosmos, der in sich alle Arten der Wirklichkeit widerspiegelt; er ist der Ort, wo sich Materie und Geist, Natur und Übernatur begegnen. In dem Phänomen „Mensch" sind drei Elemente zu trennen: die Seele, der Körper und das Mensch-Sein, welches sich aus deren Verbindung ergibt. Der Mensch ist kein gefallener Dämon, der sich in immer neue Körperhüllen inkarniert, wie Origenes behauptete. Aktuelle und wirkliche Existenz besitzt nur der Mensch als ein im Körper Existierender, nicht aber ein Mensch, der als Allgemeinbegriff aufgefaßt wird, ungeachtet dessen, ob er in der Welt der Ideen existiert oder aber im Geiste Gottes. Der Mensch entsteht, wenn Gott die für einen bestimmten und bereits organisierten Körper geschaffene vernünftige Seele in diesen Körper einbringt. Die Existenz der Seele ist auf dem Wege der Vernunft beweisbar. Die Seele ist die Entelechie eines organischen, physischen Körpers, welcher der Möglichkeit nach Leben besitzt. Die Würde der vernünftigen Seele ist unvergleichbar größer als die des Leibes. Der menschliche Körper hat eine verschmutzte und verdorbene Natur. Die Verbindung von Seele und Körper ist eine akzidentelle Verbindung zweier einander fremder Substanzen. Das den Körper und die Seele im Menschen verbindende Medium bilden die belebenden Geister. Der Moment der Empfägnis eines Menschen ist zugleich der Moment des Eingehens der vernünftigen Seele in den menschlichen Körper. Der Erkenntnisprozeß beginnt mit Sinneswahrnehmungen. Die Erkenntins der übernatürlichen Dinge ist nur dank der göttlichen Erleuchtung möglich.

Der Kommentar des Stanisław von Zawada wurde 1468 abgeschlossen. In seinem ersten Teil ist er stark von einem analogen Kommentar zur Genesis des Heinrich von Hessen abhängig. Im zweiten Band dagegen nimmt Stanisław kein einziges Mal Bezug auf Heinrich, obwohl er auch hier dessen Interpretation, die die Autorität des hl. Augustinus und der mittelalterlichen Theologen von der augustinischen Linie vorzieht, übernimmt. Besonders originell und selbständing ist vor allem das Fragment des Kommentars von Stanisław, welches dem Menschen gewidmet ist. Dieses Fragment erstreckt sich über mehr als 250 Seiten in Folio. Die Äusserungen des Stanisław von Zawada in diesem Fragment lassen erkennen, daß er in der Theorie des Menschen folgende Thesen vertreten hat: Der Mensch ist eine Verbindung von zwei separaten Substanzen – von Körper und Seele. Die vernünftige Seele ist eine nicht-körperliche und in ihrer Existenz vom Körper unabhängige Substanz. Der Körper besteht aus vier Elementen. Sowohl der Körper als auch die Seele sind als separate Substanzen aus Materie und Form zusammengesetzt. Die Seele verbindet sich mit dem bereits geformten Körper. Das geschieht in einem bestimmten Entwicklungsstadium des Embryos,

nicht aber bei der Empfängnis. Der menschliche Körper, der sich nach der stoisch-augustinischen Theorie über die *rationes seminales* entwickelt, ist gut und schön. Seine Würde ist grösser als die der himmlischen Materie, weil er mit der Seele verbunden ist. Der für den menschlichen Körper spezifische Ort ist der Himmel. Nicht nur der Körper, sondern auch die Seele besteht aus Materie und Form – übrigens wie alle Daseinsformen außerhalb Gottes. Die geistigen Daseinsformen, zu denen auch die menschliche Seele gehört, bestehen aus Form und der sogenannten geistigen Materie. Die menschliche Seele wurde durch Gott aus dem Nichts geschaffen, separat für jeden Menschen. Ihre Existenz im Körper sichert die Einheit und Verbundheit der in seine Komposition eingehenden Elemente; deswegen ist die Seele die Vollkommenheit des Körpers und die Quelle seiner Bewegung. Seele und Körper verbinden sich im Menschen zu einer Natur wie Form und Materie, wie ein Motor und das von ihm Bewegte, wie die Vollkommenheit und das zu vervoll-kommnende Element. Das den Körper und die Seele verbindende Medium sind die Kräfte. Die Seele verfügt über vegetative, sinnliche und vernünftige Kräfte. Sie sind mit ihr identisch. Der Erkenntnisprozeß beginnt mit Sinneseindrücken, verläuft über die Vorstellung, das Gedächtnis, die Vernunft, den Intellekt bis zur Intelligenz, deren Gegenstand die göttliche Wirklichkeit ist. In diesem letzten Abschnitt der Erkenntnis ist die göttliche Erleuchtung unentbehrlich. Die in der vorliegenden Studie behandelten Ansichten des Maciej von Łabiszyn und Stanisław von Zawada lassen den Schluß zu, daß die polnischen, in der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts an der Krakauer Universität dozierenden Theologen sich für die augustinische Theorie des Menschen entschieden haben und daß eben diese Theorie in der kirchlichen Lehre damals verbreitet worden ist. Obwohl die Kirche den Thomismus, der die psycho-physische Einheit des Menschen so stark hervorgehoben hatte, akzeptierte, fungierte die augustinische Erfassung des menschlichen Wesens – als akzidentelle Verbindung von zwei sich fremden Wirklichkeiten – noch jahrhundertelang in der Mentalität der Gläubigen.

Zusammengefaßt und übersetzt von Stanisław Wielgus